

RAZÓN Y METAFÍSICA EN KANT

por Sergio Rábade Romeo
Universidad Complutense. Madrid

A Ángel González Álvarez, profesor, maestro y amigo

1. LA METAFÍSICA, CAMPO PECULIAR DE LA RAZÓN

Desde que, con la cultura griega, surgió la filosofía como saber del *lógos* frente al *mythos*, toda la filosofía, y muy especialmente la metafísica como tronco medular de la misma, se constituye en el campo privilegiado de ejercicio de ese *lógos* o razón. La metafísica no ha renunciado nunca a esta partida de nacimiento cultural. Con mayor o menor fortuna, ella va a asumir la tarea de llevar a cabo una función racionalizadora no sólo de la realidad mundana, sino de la realidad total. Buscó racionalizar desde una dimensión de ultimidad, aunque, paradójicamente, la ultimidad haya sido siempre relativa, ya que, en cada momento y circunstancia, fue la ultimidad que tal momento y circunstancia posibilitaban. Buscaba principios inmutables de racionalización, pero los principios “inmutables” fueron cambiando y, por supuesto, con el ritmo de los tiempos, fue cambiando también el saber sobre tales principios inmutables o, al menos, cambió la manera de entender unos “principios” en los que acaso lo único permanente era el nombre.

Sin embargo, por responder la metafísica, como parte fundamental de la filosofía, a ese afán insoslayable de racionalizar que el hombre lleva dentro, el prestigio de tal saber se conservó casi intacto, ya que por largos siglos se le permitió ostentar la corona de reina de las ciencias. No obstante, la profunda revolución que, con sus inicios en el Renacimiento, se presentará en la modernidad va a traer un cambio de signo para la metafísica. La modernidad va a descubrir, con cierto estupor, que, con frecuencia, las ultimidades racionales a que apelaba la metafísica *ocultaban* la realidad más que la *explicaban*. Surgieron unos nuevos saberes —las nacientes ciencias positivas— que, con aspiraciones más modestas, decían de y sobre la realidad mucho más que las teorías sobre las sustancias, las formas sustanciales, las cualidades o la visión ejemplarista de una realidad creada por Dios.

Evidentemente, nada de esto significó la muerte de la metafísica: las ciencias particulares enseñaban más cosas sobre diversas realidades, mas poco o nada nos decían sobre la realidad sin más. Pero la metafísica hubo de experimentar un notable giro. Cabría explicarlo sucintamente de este modo: la metafísica va a dejar de ser, básicamente, un intento de explicar los constitutivos últimos de *la realidad*, para pasar a ser una visión global de esa realidad. No va a preguntar primariamente *qué* es la realidad, sino *por qué* y *para qué* hay realidad, buscando en estas preguntas un horizonte de totalidad que hiciera comprensible cualquier realidad.

Pero hay más aún: si las nascentes ciencias dan o pretenden dar cuenta de parcelas de *la realidad*, ninguna se ocupa del mundo como conjunto de todas esas parcelas, y entonces el *mundo* se hace objeto de la reflexión metafísica. Asimismo, si las ciencias proyectan el estudio del hombre hacia lo que le rodea, a la metafísica le debe incumbir la tarea de volverse hacia el interior del hombre, hacia el núcleo del hombre, que para la modernidad suele denominarse con el término *conciencia*. Con ello el *yo* se convierte en otro reducto del saber metafísico. Y como *mundo* y *yo* carecen de autonomía explicativa, la metafísica deberá seguir contando, para sus intentos racionalizadores, con Dios como objeto supremo —“ideal de la razón” lo llamará Kant— del saber metafísico. *Mundo*, *yo* y *Dios* no son los objetos de la metafísica racionalista como un resultado de la misma, sino como una necesidad que la arrolladora modernidad le impone. Tan es así, que el racionalismo acepta estos objetos por la vía dogmática y cómoda de las ideas innatas. Es decir, no llega a esos objetos, sino que, en el fondo, los toma como punto de partida. Elaborará una justificación de ellos que acaso, según algunas interpretaciones, no pasa de ser metodológica, porque, de verdad, más que justificar tales objetos, se vale de ellos para todo proceso de justificación o racionalización.

No estamos con esto negando al racionalismo la elaboración y estructuración de un gran sistema metafísico; lo que sí queremos decir es que tal sistema descansaba sobre arenas movedizas: acepta a Dios, porque encuentra en la conciencia la idea de infinito que el mismo Dios le imprimió; justifica el mundo partiendo de la idea de mundo (extensión) en la misma conciencia. Sólo del yo-conciencia parece que se puede decir que tiene un sentido originario y autofundante. Pero esa apodicticidad originaria y autofundante del yo-conciencia tropieza con la finitud el propio yo. Por eso, en una segunda y última instancia, ha de dar el rodeo de justificarse desde Dios, tomando como fundamento la idea de infinito que Dios puso en él. Es decir, el yo no es la última instancia de racionalización, pero, por ejemplo en Descartes, sin el yo no cabe iniciar ningún proceso de racionalización. Con ello, la metafísica, como toda la filosofía moderna, se torna un saber de y desde la subjetividad, un saber del yo y desde el yo.

Naturalmente, para que esta metafísica cumpla su cometido racionalizador hay que apresurarse, como lo hace el propio Descartes, a convertir al yo en sustancia, y hay que poner en la conciencia de ese yo las ideas que van funcionar como recurso de racionalización. Si se desustancializa al yo y, al mismo tiempo, se eliminan las ideas innatas, se está a un paso de firmar el acta de defunción de la metafísica. De esto se encargará el empirismo, concretamente Locke y Hume. Es el desfondamiento de lo que hasta entonces se entendió por metafísica.

Con este desfondamiento se va encontrar Kant, aunque hay otro factor histórico especial, que no conviene minusvalorar: nos referimos a la pervivencia que en Alemania tuvo la metafísica racionalista en la versión que de la misma llevó a cabo Leibniz y, más concretamente, en la sistematización “escolástica” realizada por Wolff y por Baumgarten ¹.

¹ Como españoles no debemos olvidar la influencia que sobre la metafísica alemana del XVII tuvo el pensamiento español, sobre todo la metafísica jesuítica, que tiene en Suárez su representante más destacado. Para esto cfr. E. LEWALTER, *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*. Reedición de la edición de 1935, hecha por Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967.

2. LA METAFISICA COMO SABER “SUBJETIVO”

La metafísica que gravita sobre Kant y con la que él se va enfrentar es la metafísica racionalista. Y esta metafísica la va entender sobre las fórmulas estereotipadas de Baumgarten, autor al que hay que reconocerle haber sabido condensar bastante acertadamente la consumación del proceso, iniciado por Descartes, de reducción de la metafísica a un análisis de la subjetividad, aunque se trate de una subjetividad pregnante de ideas y principios. En trasfondo está Leibniz, quien, según confesión propia, esperaba que con su metafísica habría hecho «avanzar un poco el conocimiento general del alma y de los espíritus»². Eso es la metafísica: saber de y sobre el alma y los espíritus. No es que la metafísica renuncie a otros temas, pero han de ser temas alumbrados desde el alma, desde la conciencia, desde el yo.

Es muy importante tener esto en cuenta porque Kant, en la *Dialéctica*, insistirá en este carácter subjetivo de la metafísica, teniendo en cuenta que, en él, “subjetivo” se opone a “objetivo” en el sentido que “objetivo” adquiere en la *Estética* y en la *Analítica*.

Kant comenzó entendiendo la metafísica —y nos atreveríamos a decir que nunca dejó de entenderla así— en conformidad con la conocida definición de Baumgarten:

*“Metaphysica est scientia primorum in humana cognitione principiorum”*³.

Al leer esta definición, pudiera uno sentirse tentado a pensar que estamos ante una metafísica que, en cuanto a los contenidos de que se va a ocupar, poco o nada tiene que ver con lo que, desde Aristóteles, se ha venido llamando “metafísica”. Es decir, parece que hemos pasado de una metafísica que estudia la realidad o el ser a una metafísica que sólo se ocupa de los primeros principios del conocer. Ahora bien, basta leer el parágrafo siguiente para darse cuenta de que no es así:

*“Ad metaphysicam referuntur ontologia, cosmologia, psychologia et theologia naturalis”*⁴.

Ello quiere decir que la metafísica sigue apuntando a los mismos objetos que una venerable tradición le había asignado, e incluso cabe comprobar, leyendo el índice de la obra, que invade terrenos muy poco “metafísicos”, por ejemplo, con cuestiones de una incipiente psicología empírica. Lo que ha cambiado es el rumbo y la concepción del saber metafísico mismo. Con la meta puesta, según acabamos de decir, en los mismos ámbitos de objetos, la metafísica ya no es tanto un estudio de esos objetos que conocemos o podemos conocer, cuanto un estudio de *nuestro conocer de esos objetos*. Asimismo, la metafísica no arranca de un análisis inmediato de las realidades existentes o posibles, para llegar, por medio de procesos de abstracción o “generalización”, a los conceptos o principios universales; sino que, por el contrario, la metafísica debe volverse hacia el yo, hacia su conciencia o “facultades” cognoscitivas y ahí encontrar esos principios que van a ser el objeto primario de su quehacer. Es posible que se llegue hasta las cosas, pero el nuevo estatuto del saber metafísico no permite arrancar de ellas.

² *Nouv. Essais*, lib. IV, c. 8.

³ BAUMGARTEN, A.G., *Metaphysica*, § 1.

⁴ *O.c.*, § 2.

Insistimos en que estamos ante una metafísica hecha desde la subjetividad, ante una metafísica subjetiva, aunque ciertamente no subjetivista, puesto que para esa metafísica se reclaman los más altos quilates de un saber riguroso.

Con esta metafísica contó Kant, porque de ella partió y —nos atreveríamos a decir— nunca se liberó totalmente de ella, según se puede ver al analizar las posibilidades de juego que a la metafísica se conceden en la *Dialéctica Trascendental*, ya que también allí la metafísica, sea cual sea su valor, es análisis y despliegue de un dinamismo subjetivo y de unos “contenidos” que a este dinamismo subjetivo (la razón) le son propios.

Que en esta metafísica está el punto de partida de Kant se echa de ver por la fidelidad casi literal que guarda a la definición baumgartiana. Así, al concurrir al reclamo del concurso de la Real Academia de Ciencias de Berlín, en 1763, con un escrito que delata abundantes presencias de futuros problemas de la etapa crítica, definirá así la metafísica:

*“Die Metaphysik ist nichts anders als eine Philosophie über die ersten Gründe unseres Erkenntnisses”*⁵.

Esta definición es casi paralela a la que, pocos años después, encontramos en el § 8 de la *Dissertatio* del 70:

*“Philosophia autem prima continens principia usus intellectus puri est METAPHYSICA”*⁶.

En una y otra, la metafísica no nos enfrenta con el ser de las cosas, sino que se proyecta hacia la subjetividad; pero no hacia la subjetividad sin más, sino hacia la subjetividad cognoscitiva, centrándose en el núcleo de ésta: los primeros principios o fundamentos.

Parece, pues, claro que Kant cuenta con esta metafísica de la subjetividad, que parte de ella y que la acepta. Ahora bien, esta aceptación plena no nos consta que vaya más allá de 1770, e incluso habría que decir que algunas obras del período precrítico, como los *Sueños de un visionario*, obligarían a matizar el grado de aceptación, lo cual significa —cosa, por otra parte, natural— que hay que admitir una actitud crítica de Kant frente a la metafísica incluso en el período paradójicamente llamado precrítico. De no haber sido así, resultaría casi incomprensible el cambio de giro que se produce en la *KrV*. Apuntemos, sin embargo, que el cambio de giro no va a significar un modo radicalmente distinto de entender la concepción de la metafísica, que seguirá siendo un saber de la subjetividad, sino que va a significar, básicamente, una descalificación de su valor “científico-objetivo”.

Kant, por ser un filósofo de la razón y por entender que la metafísica es un saber de y desde la razón, tiene una vocación metafísica no desmentida desde sus primeros escritos hasta el *Opus posthumum*. Pero es una vocación vivida casi siempre al borde del fracaso, porque se siente a sí mismo testigo excepcional del gigantesco fracaso histórico de la metafísica. Kant, si se puede expresar así, “vivencia” en su quehacer filo-

⁵ *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*. A.A., II, p. 283.

⁶ A. A., vol. citado, p. 395. Cfr. *KrV*, B 871.

sófico esa paradójica situación de la razón que él nos propone en las primeras líneas de la *Vorrede* de la primera edición de la *KrV*: la razón humana se encuentra con un peculiar destino: se encuentra con que le sobrevienen preguntas que, por imponérselas ella misma, no puede rechazar, pero que, por otra parte, tampoco puede responder, porque superan su capacidad. Por ello se verá irremediamente arrastrada a convertirse en el campo de batalla de interminables discusiones. Ese campo de batalla (*Kampfplatz*) es precisamente la metafísica ⁷. Este mismo destino infortunado de la metafísica lo subrayará con más fuerza la *Vorrede* de la segunda edición, destacando que, si no ha dejado de ser un campo de batalla, esto se debe, en contraste con otros saberes, como la lógica o la matemática, a que no ha encontrado su camino (método) y toda su historia ha sido un continuo avanzar a ciegas y tanteando (*Herumtappen*) ⁸.

Como consecuencia de esto, el balance del saber metafísico no puede ser muy favorable: incertidumbre, contradicciones, dogmatismo, etc. ⁹. Sin embargo, nada de ello lleva a Kant a un rechazo o a un desprecio de la metafísica. Más bien pensó que lo que se hacía preciso era darle a este viejo saber un nuevo piloto y trazarle una nueva carta de navegación ¹⁰. No debe ser de otra manera, porque, por muchos que sean los problemas que traiga consigo la metafísica, no se trata de problemas arbitrariamente inventados, sino de problemas a los que nos lleva la naturaleza de la razón ¹¹.

Frente a estos problemas —piensa Kant— no cabe una actitud de indiferencia ¹², porque son problemas en los que estamos implicados. No podemos mirarlos con la simple actitud de distancia especulativa con que podemos mirar un problema de matemáticas, sino que estamos comprometidos en ellos. Podremos sentirnos defraudados de la metafísica como ciencia o como saber, pero no por ello pierde exigencia la metafísica como disposición natural (*Naturanlage*), ni desaparece por ello la necesidad de plantearnos las preguntas metafísicas, a las que la razón no va a poder dar respuesta mediante ningún tipo de principios obtenidos del uso de la experiencia ¹³. Por eso —sentenciará— la metafísica va a permanecer siempre: *wird auch immer darin bleiben* ¹⁴, pudiéndose incluso afirmar que sería la única que permanecería en el caso de desaparición de los demás saberes, víctimas de la barbarie ¹⁵. Ya hacia el final de *KrV* expresará esta posición con una comparación enormemente expresiva: por mucho que sea el desprecio y la poca valoración que se haga de la metafísica, debido a medir una ciencia más por sus efectos que por su naturaleza, sin embargo a la metafísica se volverá siempre como se vuelve a buscar la amante de la que no podemos desenredarnos ¹⁶.

Esta situación le lleva coherentemente a plantearse la fundamental pregunta:

“¿Cómo es posible la metafísica como disposición natural?, es decir, ¿cómo surgen de la naturaleza de la razón humana en general las preguntas que

⁷ *KrV*, A VII-VIII.

⁸ *KrV*, B XIV-XV.

⁹ *KrV*, B 19-24.

¹⁰ *Proleg.*, *Vorrede*. A.A., IV, pgs. 261-262.

¹¹ *O. c.*, § 57, p. 353

¹² *KrV*, A X.

¹³ *KrV*, B 21.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ B XIV.

¹⁶ B 878, A 850.

la razón se formula a sí misma, y que ella, en la medida de sus posibilidades, se ve impulsada a responder por su propia necesidad? ¹⁷.

3. METAFISICA Y CRITICA DE LA RAZON

El planteamiento que, en su literalidad, acabamos de recoger de Kant establece la indisoluble conexión que, para él, tienen razón y metafísica. La metafísica es disposición de la razón, necesidad de la razón y tarea de la razón. Por consiguiente, si se quiere “arreglar” la situación de la metafísica y, por supuesto, si se la quiere poner en camino hacia la cientificidad, hay que contar con y centrarse en la razón. Dicho de otra manera: la discusión de los problemas metafísicos está inevitablemente mediatizada por la previa discusión de los problemas de la razón. Más aún, si, como sucede en la KrV, la metafísica no encuentra pasaporte definitivo para el reino de la ciencia, sin embargo, mediante el análisis de la razón se proyectará un foco de luz sobre ella, y con el estudio del dinamismo de la razón se explicarán y justificarán “racionalmente” algunas de las preguntas fundamentales que tradicionalmente se ha venido planteando la metafísica. Se impone, pues, como primera tarea una “crítica de la razón pura”.

“Pero bajo esto yo entiendo no una crítica de los libros y sistemas, sino la crítica de la propia facultad de la razón en general, en cuanto a todos los conocimientos que ella puede alcanzar con independencia de toda experiencia, consiguiendo la resolución sobre la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general, así como la determinación tanto de las fuentes como del ámbito y de los límites de la misma, realizado todo ello a partir de principios” ¹⁸.

Es tan claro el planteamiento, que en estas escasas líneas está en embrión toda la *Dialéctica Trascendental*. Hay que acometer la crítica de la razón como facultad que pretende alcanzar conocimientos con independencia de la experiencia. Sólo esta crítica permitirá decidir si la metafísica es posible o no. Sólo esta crítica permitirá determinar las fuentes, extensión y límites tanto de la razón como de la metafísica. Y todo esto debe hacerse partiendo de unos principios. Con ello, como se sabé, se está apuntando a la función de cierre sistemático que la razón en su ejercicio metafísico aporta del conocimiento que se ha ido levantando en la *Estética* y en la *Analítica*.

Ahora bien, por muy importantes que sean los “conocimientos” de que se ocupa la razón —y Kant los considera más excelentes y más nobles *por su fin* que los del entendimiento (*Verstand*)— dado que estos “conocimientos” pretenden llevarnos más allá de la experiencia, resulta obvio y necesario, para poder medir el valor de esa pretensión de rebasar la experiencia, estudiar primero los conocimientos *stricto sensu* que operan con y sobre la experiencia, es decir, estudiar y someter a crítica el entendimiento ¹⁹. Cabe decir que esto no sólo es necesario en orden a saber y poner fundamentos firmes al edificio del conocer, sino también en orden a que la razón, en su ejercicio fundamentalmente metafísico, pueda cumplir sus funciones, ya que,

¹⁷ B 21-22.

¹⁸ A XII.

¹⁹ B 7.

mientras el entendimiento opera con los datos que le aporta el ámbito de la experiencia, por el contrario la razón tiene los conocimientos del entendimiento como los “datos” sobre los que opera.

No estará de más dejar bien sentado algo que Kant nos dice desde la *Introducción* de la KrV: la importancia de la razón e incluso, al menos atendiendo a los fines que la razón cumple, la preminencia de la razón sobre el entendimiento. Fascinados por la teoría del conocimiento objetivo que Kant estudia y vertebró críticamente en torno al entendimiento, incurrimos fácilmente en un defecto de perspectiva a la hora de valorar comparativamente ambas facultades: pensamos que la facultad más importante para Kant es el entendimiento. Y, sin embargo, no es así. No es superfluo traer aquí como botón de muestra aquel texto de la *Dialéctica*:

“Todo nuestro conocimiento arranca de los sentidos, pasa de ahí al entendimiento y acaba en la razón, sobre la cual nada se encuentra en nosotros más elevado para elaborar la materia de la intuición y llevarla a la suprema unidad del pensamiento”²⁰.

Y es lógico que así sea, ya que, mientras el entendimiento sólo atiende a nuestros intereses como conocedores, casi diríamos como jueces del conocimiento científico, por el contrario, la razón se tiene que hacer cargo de nuestros supremos intereses como hombres, como seres racionales y, lo que todavía es mucho más importante para Kant, la razón práctica va a explicar y justificar nuestra vida moral de hombres libres.

4. CAMPO TEMÁTICO DE LA RAZON Y DE LA METAFISICA

Sin que la exigüidad del espacio nos permita afrontar en extensión el tema de la razón, parece, sin embargo, necesario, a fin de dejar clara desde ahora la valoración paralela que Kant hace de la razón y de la metafísica, referimos al ámbito de problemas que, constituyendo el campo de la metafísica, han de ser objeto de esclarecimiento por parte de la razón. Repárese que decimos «esclarecimiento», porque puede suceder —y así sucederá de hecho— que la razón sea tanto o más una facultad de explicaciones que de auténticas soluciones. Los calificativos de “dialéctica” y de “problemática” que Kant aplica a la razón (y también a sus ideas) están claramente en la línea de una interpretación de la filosofía como saber de problemas.

Esta situación paralela de la razón y de la metafísica, por lo que respecta a su campo temático, se echa de ver por la atribución que hace a ambas, indiferentemente, de los problemas fundamentales de que deben ocuparse. He aquí un ejemplo claro. En la *Introducción* se nos dice literalmente: «Las tareas insoslayables de la razón pura misma son Dios, la libertad e inmortalidad»²¹. Frente a esto, leemos en la *Dialéctica*: «La metafísica tiene como metas propias de su investigación sólo tres ideas: Dios, libertad e inmortalidad»²². Con ello no sólo se muestra la insoluble conexión de ambas, sino que se pone de manifiesto que la razón, en su función propia de racionalización, está llevando a cabo una tarea metafísica.

Las tres ideas u objetos que hemos visto asignar a la razón y a la metafísica son,

²⁰ A 298-299, B 355.

²¹ B 7.

²² B 395, nota.

sin duda, los más importantes, pero no son los únicos. En primer lugar, porque no cabe tratar estos objetos sin tener en cuenta otros que se instalan en el mismo nivel de racionalidad; y, en segundo lugar, porque, de hecho, en el tratamiento que Kant va a hacer en la *Dialéctica* están presentes otros temas que, si no son en sí ni para Kant tan importantes, acaso lo son más en orden a poner en claro la función racionalizadora de la razón. Apuntemos algunos, aunque no entremos en un análisis pormenorizado.

Nos parece que hay que empezar por el problema de Dios. Y no basta con considerar que Dios es tema de la razón y de la metafísica en concepto de una de las tres ideas de que se ocupa la *Dialéctica Trascendental*. Dios es eso, pero es mucho más que eso: es el “ideal de la razón”. Dios viene a ser el motor, fin y centro de toda la dialéctica y, por lo tanto, de todo el dinamismo y de todas las funciones de la razón. Posiblemente haya que confesar sin ambages que, en el fondo, Kant es profundamente fiel a la tradición: no hay otra instancia última de racionalización que no sea Dios. Cambia radicalmente el modo de recurrir a Dios, pero no cambia la exigencia de tener que recurrir a él como instancia última de apelación en el proceso de racionalización. Y se trata del Dios que se encuentra en la razón y es pensado por ella. Nos lo dice con claridad:

“El concepto de Dios e incluso la persuasión de su existencia sólo se puede encontrar en la razón y únicamente de ella puede proceder”²³.

En conexión con el tema de Dios, aparecen en la *Dialéctica* tres grandes temas: el sistema, la totalidad, lo absoluto. En efecto, no hay racionalización sin integración y ordenación en sistema, tanto del conocer como del pensar. Y este sistema debe abrirse a y contar con la totalidad²⁴. Y esta totalidad remite a y debe entenderse desde lo absoluto:

“...el concepto trascendental de la razón se orienta siempre a la absoluta totalidad en la síntesis de las condiciones, sin terminar nunca más que en lo incondicionado absolutamente, es decir, respecto de todas las relaciones. En efecto, la razón pura abandona al entendimiento todo lo que se refiere inmediatamente a los objetos de la intuición, o, más bien, a su síntesis en la imaginación. Ella se reserva solamente la absoluta totalidad en el uso de los conceptos del entendimiento, buscando conducir la unidad sintética, que es pensada en la categorías, hasta lo absolutamente incondicionado”²⁵.

Pues bien, sistema, totalidad y absoluto son, por tanto, temas vedados al conocer, ya que surgen y se deben totalmente al pensar racionalizador. Pero se proyectan sobre el conocer, porque todos y cada uno de los conocimientos objetivos deben contar con un lugar en el sistema que les dé sentido, deben integrarse en una totalidad y tienen una dependencia “racional” —no “objetiva”— de lo absoluto.

Sólo ocupándose de estos temas y haciéndose cargo explicativo de ellos, se atiende a los “intereses de la razón”, que es otro de los vectores problemáticos de la metafísica y de la racionalidad. Si la metafísica es una “disposición natural” es porque la razón tiene unos intereses “especulativos” irrenunciables. Pueden ser —para Kant son

²³ *Was heisst: sich in Denken orientiren?* A. A., VIII, p. 142.

²⁴ A 481, B 509.

²⁵ B 382-383, A 326.

de hecho— intereses sin directa rentabilidad “objetiva”. Pero es que los intereses supremos del hombre no están en el conocer objetivo, sino en el pensar, que es lo más noble y elevado que hay en el hombre, igual que la razón es la facultad suprema.

5. METAFISICA Y PENSAMIENTO

Kantianamente hablando, el acceso a la metafísica es tardío en el proceso y estructuración del dinamismo humano: hay que rebasar el conocimiento de la naturaleza desde las coordenadas espacio-temporales, hay que ir más allá del análisis psicológico de nuestra interioridad. Sólo cuando sintamos la necesidad de elevar a unidad la pluralidad de conocimientos sobre el mundo y sobre el yo, nos estamos asomando al nivel metafísico ²⁶. Rotas las amarras del espacio y del tiempo, dejamos atrás todo conocer de objetividades y estamos dispuestos a entrar en los dominios del pensar, y de un pensar teórico que ha de ser fundamento del hacer práctico o, mejor, fundamento de una explicación racional del orden moral. Si la razón práctica o nuestra conducta moral nos van a hacer contar con la cosa-en-sí, es preciso, previamente, hacerle un lugar teórico a esa cosa-en-sí. Si la cosa-en-sí, por absolutamente irracional, no fuese pensable, el orden moral sería inexplicable. La postulación o la fe de la razón práctica en Dios o en la libertad del yo es posible, porque es posible que la razón teórica piense a Dios o piense un yo nouménico con una causalidad libre que escapa a la categoría objetivante de la causalidad fenoménica. Podemos contar con Dios y con el yo libre, porque es posible pensar, con sentido racional, a Dios y al yo libre.

Con ello, los objetos metafísicos “pensados” no constituyen un saber de objetividades, pero sí constituyen un genuino saber, que no es ciencia, pero que es para el hombre mucho más importante que ninguna ciencia de objetividades sobre el mundo o sobre el yo fenoménico que, en calidad de tal, no escapa a ninguna de las leyes y categorías del mundo natural. Estamos frente a cosas-en-sí, que no conocemos, pero sí pensamos. Y, además, las pensamos necesariamente, porque nuestra razón nos obliga a pensarlas. Con pensarlas, llegamos a un “saber” de ellas, que no es conocimiento. Además, si no fuera posible pensarlas, nuestro conocimiento, según Kant, no constituiría un todo sistemático, sino agregaciones acumulativas; y, sobre todo, el hombre se vería privado de la plenificación de las necesidades que se derivan de los intereses congénitos de la razón ²⁷.

En otras palabras, la plenitud del “saber” humano no se alcanza conociendo fenómenos, sino *pensando racionalmente* realidades en-sí, desde las cuales, y sólo desde las cuales, el hombre en su complejidad resulta comprensible ²⁸.

²⁶ NAWRATIL, K., «Wie ist Metaphysik nach Kant möglich?», en *Kant-Studien*, 50, 2 (1958-1959), pgs. 164-165.

²⁷ ALQUIÉ, F., *La critique kantienne de la métaphysique*. PUF, París, 1968, pgs. 136-137.

²⁸ «Alle wahre Metaphysik ist aus dem Wesen des Denkungsvermögens selbst genommen und keinesweges darum erdichtet, weil sie nicht von der Erfahrung entlehnt ist, sondern enthält die reinen Handlungen des Denkens, mithin Begriffe und Grundsätze *a priori*, welche das Mannigfaltige empirischer Vorstellungen allererst in die gesetzmässige Verbindung bringt, dadurch es empirisch *Erkenntniss*, d.i. Erfahrung, werden kann». *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. A. A., IV, p. 472.

6. METAFISICA, RAZON Y MÉTODO

«... en la filosofía pura, cual es el caso de la metafísica, en la que el *uso del intelecto* respecto de los principios es *real*, es decir, los conceptos primitivos de las cosas y de las relaciones, y los axiomas mismos son dados originariamente por el propio intelecto puro, y, al no ser intuiciones, no son inmunes al error, el *método antecede toda ciencia*, y todo lo que se intente antes de examinar honestamente y establecer firmemente los preceptos de tal método, parece que hay que tenerlo por concebido temerariamente y debe ser rechazado como parte de los juegos vanos de la mente... Por eso, dado que el método de esta ciencia no cuenta con difusión en nuestro tiempo, como no sea el que la lógica prescribe de modo general a todas las ciencias, ignorándose totalmente el que se acomoda al espíritu de la metafísica, no es de admirar que los que se preocupan por esta investigación, dando vueltas eternamente a su piedra de Sisifo, parezca que no han progresado nada hasta ahora»²⁹.

Este texto de la obra que divide períodos en la biografía filosófica de Kant no parece dejar lugar a dudas: la situación insatisfactoria de la metafísica nos remite a una cuestión de método. Mientras los metafísicos no encuentren el método idóneo, están condenados por toda la eternidad a ser unos sísifos que pierden su tiempo en el esfuerzo gigantesco de dar vueltas a los “pesados” problemas metafísicos para, al final, descubrir la inutilidad de su esfuerzo.

¿Por qué —nos podemos preguntar con Kant— han encontrado otras ciencias su método adecuado y no lo ha encontrado la metafísica? La respuesta está en la naturaleza radicalmente distinta y en el diferente estatuto científico que tiene la metafísica frente a los otros saberes. Efectivamente, en las otras ciencias (ciencia natural y matemáticas), por contar con unos principios que se dan intuitivamente, y por constituirse mediante la experiencia y los descubrimientos (*tentando atque inveniéndolo*), sólo cuando han llegado a una amplitud y coherencia, surge la necesidad y se ofrece la ocasión de decidir el modo de proceder (*qua via atque ratione incedendum sit*), a fin de lograr la consumación perfecta de cada saber, purificándolo de los defectos en que pudiera haber incurrido. En estas ciencias *usus dat methodum*, el uso proporciona el método³⁰. Un ejemplo claro puede ser la gramática, que sólo se constituye tras un uso rico del lenguaje, o pueden serlo las reglas de estilo, nacidas del estudio de la elegancia de que hacen gala los escritores. Por consiguiente, el *uso del intelecto* en estas ciencias es un uso lógico, es decir, codificador, ordenador, sometido a la regla suprema del principio de no contradicción.

Pero no es éste el caso de la metafísica. En ella el método debe anteceder al uso, el método es anterior a la ciencia, porque el intelecto tiene que darse a sí mismo los conceptos y los axiomas primigenios. Sin el establecimiento de este método previo, todo lo que el entendimiento haga en el terreno de la metafísica o es una temeridad o es un juego vano.

Pero —cabe preguntarse— ¿no se había acometido ya, al menos desde Descartes, la tarea de establecer el método antes de hacer ciencia y, por tanto, también de hacer metafísica? A esta pregunta, por poco que valoremos los intentos de teorización metodológica del XVII y del XVIII, hay que dar una respuesta básicamente afirmati-

²⁹ *Dissertatio*, § 23. A. A., II, p. 411.

³⁰ *L. c.*, 410.

va. Sin embargo, parece claro que tales intentos no le valen a Kant. ¿Por qué? Sencillamente porque no basta que el método sea previo, sino que tiene que ser adecuado. Y el defecto e insuficiencia radica en esta falta de adecuación. Veámoslo.

Los grandes teorizadores del método habían partido dogmáticamente de aceptar y de afirmar el valor de la razón. De esto no se libró ni siquiera Descartes, puesto que su duda es metodológica, no real o escéptica. Este dogmático punto de partida invalida la fiabilidad del método. Se trataba de proponer, justificar y explicar los caminos de la razón, de aquella razón que Descartes llamaba con plena conciencia *lumen naturale*, una luz natural a la que sólo había que procurar dejarla lucir, orientar sus rayos, pero sin poner realmente en duda su capacidad iluminadora. De alguna manera en el racionalismo se transfiere a la razón humana la función iluminante de la tradición agustiniana.

Y todavía hay más: en la filosofía continental cabría decir, sin duda con las necesarias matizaciones, que se había hecho más el método de conocer objetos que el método de la razón cognoscente misma. Insistimos en que esta afirmación tan general necesita matizaciones: basta, como ejemplo, pensar que Espinosa en *De Intellectus Emendatione* plantea, aunque no lo lleva a plenitud de desarrollo, un método que consiste fundamentalmente en una reflexión del intelecto sobre sí mismo. Pero, en general, las coordenadas del método racionalista, centradas en el análisis, el orden y la primacia epistemológica de lo simple, unidas todas en el matematicismo, atendían más a los objetos o contenidos de la razón (innatismo) que a la razón que los contenía.

Por eso no nos parecería muy aventurado conceder al empirismo más influencia que al racionalismo sobre la orientación metodológica de Kant. Por paradójico que esto pueda parecer a primera vista, es un hecho que el empirismo estudia, al menos en cierta medida, con más profundidad las facultades con que conocemos que los objetos conocidos, sin que la sea viable el escape racionalista de poder decir que estudia las facultades en sus objetos-contenidos innatos. Ahora bien, tampoco los empiristas satisfacen las exigencias de Kant. Cabe recordar aquí el reproche que le hizo a Hume: no basta someter a crítica los hechos de la razón, sino que hay que llevar a tribunal la razón misma³¹. Recogiendo la afirmación de Hume en la Sec. I de la *Enquiry on human Understanding*, el escocés —y cabría decir otro tanto de Locke— se queda en «geógrafo de la mente humana»³². El método observacional de la mente que profesa el empirismo, por ejemplo el de Hume, por muy riguroso que sea —y no hay duda de que lo es— podrá, a lo más, servir de lupa que nos permita asomarnos a los escondrijos de la mente³³. Se conseguirá describir las funciones de la mente, clasificarlas, reducir a leyes su modo habitual de obrar. Pero no se puede pasar de ahí, o, al menos, no pasó de ahí el empirismo inglés, concretamente Hume, autor de tan fecunda inspiración sobre Kant. Por eso el alemán, que dio repetidas muestras de ser buen escarmentador en cabeza ajena, cree que, incluso dirigida la mirada metódica hacia la razón, no basta ayudar esa mirada con la lupa

³¹ A 760-761, B 788-789.

³² A 760, B 788.

³³ Este método observacional de la mente tiene un claro antecedente en Bacon: «Qui primum et ante alia omnia animi motus humani penitus non explorarit, ibique scientiae meatus et errorum sedes, accuratissime descriptas non habuerit, is omnia larvata et veluti incantata reperiit, fascinum ni solverit interpretari non poterit». *De interpret. nat. sent. XII*. En *The Works of Francis Bacon*. Edic. de Spedding, Ellis and Heath, Londres, 1857-1864. Vol. III, pgs. 785-786.

de un análisis observacional de los hechos de la razón, ni basta siquiera describir con toda exactitud “geográfica” la razón y sus funciones. Hay que hacer mucho más: hay que someter la razón a una cirugía crítica que, abriéndola, nos permita entrar dentro. Este planteamiento es claro ya desde la *Vorrede* de la primera edición. En efecto, tras decirnos que la razón debe someterse a su propio tribunal, que es el fin que anima la *Crítica de la Razón pura*, continúa:

“Sin embargo, no entiendo con esto una crítica de los libros y sistemas, sino de la facultad de la razón en general, considerándola en relación con todos los conocimientos que, con independencia de toda experiencia, puede alcanzar”³⁴.

La segunda edición corrobora y perfila este planteamiento:

“En este intento de cambiar el modo de proceder que la metafísica ha tenido hasta ahora y emprender, mediante ello, en conformidad con los ejemplos de los geómetras y de los físicos, una revolución completa respecto de ella, (en tal intento) consiste ahora el asunto de esta crítica de la razón pura especulativa. Es un tratado del método, no un sistema de la ciencia misma; pero ella puede, sin embargo, bosquejar el contorno total de la misma, tanto en cuanto a sus límites como a su estructura interna completa. Pues la razón pura especulativa tiene en sí esto de peculiar: que puede y debe medir su propia capacidad según la diversidad de modos como ella se elige los objetos para el pensar, y también puede y debe enumerar de forma completa los diversos modos de plantearse problemas, y así bosquejar el plan completo para un sistema de metafísica”³⁵.

La razón, pues, ha de habérselas consigo misma, someterse a sí misma a crítica, medir su propia capacidad, señalarse los límites, determinarse los objetos. Puede esperar que le lleguen desde fuera auxilios más o menos eficaces, pero toda solución auténtica la ha de encontrar dentro de sí misma. Con esto estaremos abriendo la vía a una nueva metafísica, pero la apertura de esa vía sólo es posible porque hemos encontrado un nuevo método: el método trascendental.

El método trascendental, auténtica disección de las facultades cognoscitivas, es el único que, dándonos acceso a la entraña y a la dinámica de la razón, nos ofrecerá una posibilidad —la única según Kant— de hacernos cargo de las preguntas de la razón, para poder conseguir así una respuesta a esas preguntas y hasta una “solución”. Porque valor de solución cabe atribuir a las respuestas que a las cuestiones metafísicas se ofrecen en la *Dialéctica Trascendental*, por más que tales “soluciones” no sean explicaciones de conocimiento objetivo. Repetimos: no es el conocimiento objetivo el nivel supremo y último en la explicación kantiana del dinamismo humano. Hay un nivel superior de problemas y de explicaciones-soluciones, que son los problemas y las soluciones al alcance de la razón.

Pero no cabe entender los problemas ni apuntar las soluciones más que desde el planteamiento trascendental. Más aún, atendiendo a las expresiones del propio Kant, las instancias definitivas del método trascendental son instancias más interesadas en la razón (*Vernunft*) que en el entendimiento (*Verstand*). Sensibilidad, imaginación y entendimiento son, indudablemente, el núcleo básico de la *Teoría trascendental de los elementos* en la KrV. Son efectivamente quienes aportan los “elementos” para

³⁴ A XII.

³⁵ B XXII-XXIII.

construir el edificio del conocimiento. Pero si, contando sólo con eso, intentamos construir en su totalidad el edificio, estamos en peligro —nos avisa Kant— de repetir la trágica aventura del confusionismo de la torre de Babel. Por eso el método trascendental tiene que apuntar más arriba, si quiere posibilitar y llevar a cabo una auténtica construcción del edificio del conocimiento, por muy modesto que sea. Así hay que entender la afirmación de que el método trascendental es «la determinación de las condiciones formales de un sistema completo de la razón pura»³⁶.

El método trascendental se aplica y cumple igual en el entendimiento que en la razón, pero con una notable diferencia: mientras en el entendimiento el método trascendental determina formas que, en su uso empírico y correcto, han de aplicarse a una “materia” llegada desde las impresiones sensibles, por el contrario, en la razón el método trascendental se centra en el pensamiento inmanente de la razón misma. Y de nuevo nos vemos obligados a insistir en que esta inmanencia no tiene por qué ser peyorativa: ¿o es que tiene mayor consistencia e importancia una impresión que se debe a un ignoto en-sí que un pensamiento nacido en y desde la razón misma, pensamiento al que, por lo tanto, puede la razón misma desde sí y por sí determinar?

Esta inmanencia de la razón lo único que elimina es la objetividad empírica. Pero no debemos dar a lo empírico más importancia de la que tiene, y ésta se reduce al mundo de los aparecidos o fenómenos. Ciertamente que sólo en ese mundo de aparecidos y fenómenos cabe hacer y justificar “ciencia” en el sentido de “conocimiento objetivo”. Esto es evidente en Kant. Sin embargo el *saber* no se agota en la *ciencia*, e incluso la ciencia necesita de niveles y ámbitos superiores de saber que le ofrezcan un horizonte sistemático de comprensión y una fundamentación *racional*, en el más estricto sentido de la palabra. Y ésta es la función de la razón en su quehacer pensante y metafísico.

³⁶ A 707-708, B 735-736.